

A szenvedés: botrány és kegyelem

Keresztény gondolatok a rosszról, a teodicea határaitól és a hit hatalmáról

1. A szenvedés mint tény

2010. január 12-én délután 4 óra 53 perc 09 másodperckor váratlan és pusztító erejű földrengés rázta meg Haiti fővárosát, a 1,27 milliós lakosságú Port-au-Prince-t. Néhány másodperc alatt megsemmisült az ország infrastruktúrája és teljes nemzetgazdasága: rommá lett az elnöki palota, a szállodák, a templomok. Mivel a repülőtér használhatatlanná vált, és a főváros összes kórháza is összedőlt, a segítségnyújtás megszervezése rendkívüli nehézségekbe ütközött. Az egész város egyetlen rettenetes menekülttáborrá változott; romok közé szorult emberekről szívszorító fotók járták be a világsajtót. A végső összegzés szerint a halálos áldozatok száma biztosan meghaladja a 170.000-et. (A közelmúltban Chilében történt súlyos földrengés.)

Nem először történik ilyesmi a világtörténelemben. 1755-ben földrengés rázta meg és döntötte romba Lisszabon gyönyörű városát. A város kétharmada elpusztult, körülbelül 30.000 ember halt meg. A katasztrófa hatását tovább fokozta, hogy Mindenszentek napján, az esti órákban történt, amikor a templomok zsúfolásig telve voltak imádkozó emberekkel. Az esemény – mint az elképzelhető – mélyen megrázta a korabeli közvéleményt, hívőket és nem hívőket egyaránt. Különböző magyarázatok születtek. A papok a szószékről Isten büntetését prédikálták, mellyel az elkövetett bűnöket torolta meg. Ez a magyarázat bősztette fel leginkább a felvilágosodás mozgalmának befolyása alatt álló korabeli értelmiségieket.¹ Voltaire (1694–1778) sokak nevében szólt, amikor vitriolos stílusú gunyoros pamfletben, a *Candide vagy az optimizmusban* állította pellengérre azt a leibnizi tézist, miszerint ez volna „minden lehetséges világok legjobbika”. Szerinte a szenvedés – bár Isten létét nem tagadja meg miatta – felháborító tény, a teremtés feloldhatatlan botránya.

2. Voltaire, avagy: a szenvedés mint botrány

Idézzük csak fel a történetet! *Candide*, ez a jó szándékú és becsületes, ám kissé együgyű fickó, a tudós Pangloss tanítványa, aki őt arra oktatja, hogy ami van, szükségképpen a legjobb célt szolgálja. „Orrunk például azért van, hogy legyen min hordani a szemüveget... Lábunk láthatólag arra való, hogy nadrágot húzzunk rá... A kövek arra termettek, hogy szépen megfaragják őket, no meg persze, hogy kastélyokat építsenek belőlük... a hízó disznók arra valók, hogy megegyék őket... Következően, akik azt állítják, hogy minden jól van ezen a földön, ostobaságot állítanak; azt kellene mondaniok, hogy minden a legjobban van.”²

Pangloss előadásaira mintegy válaszképpen, a kastélyt, melyben *Candide* nevelkedett, megtámadja a bolgár hadsereg. A grófnőt megölik, *Candide*-ot elfogják, erőszakkal besorozzák katonának. Nagy nehezen, rengeteg szenvedés árán, sikerül megszöknie. További elképesztő viszontagságok után, az inkvizíció elől menekülve Parguayba megy. A gyarmati viszonyok közt új ismerősre tesz szert: összetalálkozik például egy félkezű és féllábú, egy szál rongyba öltözött szerccsennel. „Cukorgyárakban dolgozunk – magyarázza a rabszolga –, s ha a malomkő elkapja egyik ujjunkat, azonnal levágják a kezünket, ha meg el akarunk szökni,

¹ Vö. Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Szent István Társulat, Budapest, 1991, 257–258.

² Vö. Voltaire: *Candide vagy az optimizmus*. (Ford. Gyergyai Albert.) Európa, Budapest, 1984, 8.; továbbá Will Durant: *A gondolat hősei*. Göncöl, Budapest, 1990, 237–265, különösen: 241–243.

levágják a lábunkat... Hát bizony ezen az áron ehetnek csak cukrot Európában.”³ Candide, meghallgatja a szerencsétlent, majd – mivel sok aranyat talált az ország belsejében –, visszatér a partra, hajót bérel, hogy visszautazzon Franciaországba, de a hajósgazda elvitorlázik az arannyal, és Candide-ot filozofálva hagyja a parton.

Nem kísérhetjük el Candide-ot számtalan kalandos útján, amelyeknek leírása fanyar és szellemes karikatúráját adja a középkori teológia fogas kérdéseinek és Leibniz optimizmusának. A regény végébe azonban érdemes még belelapozni. Itt arról értesülünk, hogy amikor már sokféle ember közt sokféle bajt elszenvedett, Candide mint gazdálkodó telepszik le Törökországban. A történet a mester és tanítvány párbeszédével végződik: „...mondta is olykor Pangloss Candide-nak: – Minden esemény egyetlen láncsort alkot ezen a legeslegjobb világon; mert hisz ha nem rúgják fenéken, s nem ebrudalják ki egy szép kastélyból Kunigunda kisasszonyért, illetve szerelme miatt; ha nem gyötri meg az inkvizíció; ha nem járja be gyalog Amerikát; ha nem dőfi le az ifjú bárót, és ha nem veszíti el száz eldorádói juhocskáját, bizony nem ehetne itt befőtt cedrárt és pisztáciát. – Igaz, úgy van – felelte Candide. – De vár ám a munka a kertben” (*cultivons notre jardin*).⁴

Ez a pisztácia-lakomához aligha illendően kesernyés végszó mintha inkább azzal a tanácsalansággal volna összefüggésben, amellyel a felvilágosult Voltaire képtelen megbirkózni a világban fellelhető rossz problémájával: végső soron önmagában botrányosnak, és Isten jóságával teljes mértékben összeegyeztethetetlennek tartja.

3. Isten jósága? – a filozófiai istentan vállalkozása

Közismert, hogy akit e paródiában Voltaire vitriolba mártott tollának hegyére tűz, valójában a német polihisztor filozófus Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1715). Majd’ 50 évvel az említett nevezetes lisszaboni földrengés előtt – és több mint 50 évvel Voltaire regényét megelőzően (1759) – Leibniz nagyszabású művet ír *Teodíceai értekezés Isten jóságáról* (1710) címmel,⁵ melyben arra vállalkozott, hogy igazolja az ébredő felvilágosodás képviselői által pellengérré állított – és talán a saját keresztény meggyőződése által is kérdőre vont – isteni gondviselést a rossz tényével kapcsolatban. E nagy hatástörténetű munka alapján őt tiszteljük a filozófiai istentan – avagy *teodicea* – megalapítójának.

A *teodicea* görög eredetű szóösszetétel – a *theosz* Istent, a *diké* igazolást jelent –, mely azt a filozófiai diszciplínát jelöli, amely nem kisebb merészségre vállalkozik, minthogy megkísérelje összeegyeztetni Isten jóságának és mindenhatóságának keresztény tételét. Hogyan engedheti meg egy jóságos és mindenható Isten, hogy természeti katasztrófák történjenek? Megállja-e a helyét a józan ész ítélőszéke előtt az egyházi tanítás Isten omnipotenciájáról és benevolentijáról, avagy – a leibnizi optimizmussal együtt, mely szerint „világunk minden létező világok legjobbika” – kártyavárként omlik össze a Földünket keresztül-kasul behálózó szenvedés tapasztalati tényével szembesítve? Honnan a rossz a világban? Ezek azok az alapkérdések, amelyekre kutatása során a *teodicea* művelője választ keres, miközben a „kinyilatkoztatott hit útmutatásai” helyett „csupán” „az ész természetes fényére” (*lumen rationis*) támaszkodhat. De vajon meddig jut Leibniz – kora legműveltebb szelleme – e bonyodalmas magyarázatok útján?⁶

³ I. m. 78.

⁴ I. m. 135–136.

⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam, 1710). (Ed. Jacques Brunschwig.) Flammarion, Paris, 1969.

⁶ Magyar nyelven Leibniz életéről és gondolkodásáról vö. például Vekerdi László: *Leibniz élete és kora*. Magyar Tudomány, Budapest, 1966; Simonovits Istvánné Beke Anna: *Leibniz filozófiája a XX. század tudományának tükrében*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992; Szabó Attila: *Leibniz lételmélete*. Blanket, Budapest, 1993; Heller Ágnes: *Leibniz egzisztenciális filozófiája*. Kossuth, Budapest, 1995; Turay Alfréd: *Filozófiatörténeti vázlatok*. Szent István Társulat, Budapest, 1996.

4. Leibniz, avagy: a rossz mint kegyelem

Leibniz váltig kitart keresztény meggyőződése mellett, miszerint a világban lévő rossz ténye nem cáfolhatja Isten létét. Isten ugyanis – magyarázza a filozófus – a lehetséges világok közül tévedhetetlen ítélettel azt az egyet választotta ki, amely az együtt-lehetőség (*lex compossibilitatis*) törvényét figyelembe véve a legjobb a számunkra. Az együtt-lehetőség törvénye fontos: tehát *nem* arról van szó, hogy ténylegesen létező világunk *valamennyi* elvileg lehetséges kombináció közül számít a legjobbnak. Hiszen Isten bízvást teremthetett volna egy minden szenvedéstől mentes világot is; ám csakis olyan áron, ha az embert megfosztja szabadságától. Isten azonban a szabad akaratú teremtmény létével összeegyeztethető világok közül – tehát az így adódó együtt-lehetőségeket figyelembe véve – döntött a legjobb mellett. Ha ugyanis Isten szabad lényt akart, nem zárhatta ki teremtéséből a bűn (és a vele szükségképpen együtt járó szenvedés) lehetőségét.

Leibniz a rossz három fajtáját különbözteti meg – metafizikai, a fizikai és az erkölcsi rosszról beszél –, és azon iparkodik, hogy Istent mindhárommal kapcsolatban igazolja. 1. A *malum metaphysicum* szerinte olyan tökéletlenség, mely a létezők véges voltából elkerülhetetlenül következik. Mivel azonban létezni jobb, mint nem létezni, Isten ennek a kiküszöbölhetetlen hiányosságnak ellenére is megteremtette a világot. 2. A *malum physicum* is mindig valami lét-hiányosság (*privatio*). Ez olyan szenvedés, amelyet Isten csak feltételeken akar. A fizikai rossz megtörténtehez Isten azzal a feltétellel járul hozzá – és azért mondhatjuk, hogy bizonyos értelemben „akarja” azt –, mert tudja, hogy ezzel lehetőséget nyújt sokak jósága megnyilvánulásához. A haiti földrengés eseménye is felrázta a világ lelkiismeretét: az egyházak és segélyszervezetek nagy számban mozgósították jóakarátú emberekből álló tagságukat, a magyar templomokban is gyűjtés tartottak, és a szenvedőkkel vállalt világméretű szolidaritás tagadhatatlanul számtalan jó gyümölcsöt (is) hozott. A fizikai szenvedést okozó balesetek, járványok, természeti katasztrófák eszerint eszközzé vál(hat)nak Isten kezében magasztos céljai elérése érdekében. A fizikai rossz tehát – szélesebb perspektívából tekintve – hasznos célokat szolgálhat. 3. Végezetül Leibniz amellet érvel, hogy a *malum morale*, azaz a bűn, olyan rossz, amelyet Isten sohasem akar ugyan, azonban – mint fentebb láttuk – a szabad akarat feltételeként kénytelen megengedni. Ő olyannyira bölcs, jóságos és mindenható, hogy még az ember bűnét is képes jóra fordítani. Leibniz itt az *Exultet* kezdetű ősi liturgikus himnuszra, a húsvéti örömeinek szövegére hivatkozik, amelyben az egyház még a bűnt is „szerencsésnek” hirdeti, azon az alapon, hogy „ilyen hatalmas és fölséges megváltót (...) érdemelt” ki számunka.⁷

Nem túlzás tehát állítani, hogy a leibnizi nézőpontból tekintve a rossz – amely alkalmat adott Isten jóságának és emberszeretetének kinyilvánítására – olyannyira beilleszkedik Isten kegyelmi rendjébe, hogy mintegy maga is „kegyelmi eszközzé” válik a megváltás művében. Hogyan vélekedjünk ekkora optimizmusról? Vajon reálisnak hat a fenti érvelés? Tegyük most mérlegre az elhangzottakat, és kíséreljük meg levonni a következtetéseket a Leibniz által kidolgozott teodiceával kapcsolatban.

5. Egy részeredmény, avagy: a teodicea elvi korlátai

Az előző fejezetben – miközben számba vettük a rossz megnyilvánulási formáit (metafizikai, fizikai, erkölcsi) – kísérletet tettünk arra, hogy egyszerre igazoljuk Isten jóságát és rosszhoz való viszonyulását. Hogyan értékeli mármost az eredményt?

⁷ Vö. még Turay Alfréd: i. m. 97–98., uő: *Istent kereső filozófusok (Teodicea)*. Szent István Társulat, Budapest, 1990, 198.

Úgy tűnik számomra, hogy a fenti erőfeszítések egy filozófiailag (a *teodicea* segítségével) maradéktalanul Istennel kapcsolatban, amelyekkel megnyugtató választ igyekeztünk találni a rossz kérdésére, a végső számadást tekintve elégtelennek bizonyultak. Egyeseknek ugyan talán sikerült kihüvelyezni néhány elgondolkoztató szempontot a fenti filozófiai gondolatmenetből. Érdekes érvek is felbukkanhattak, melyek ideig-óráig lekötik, elszórakoztathatják az arra hajlamos elmét. Ám óva intenék mindenkit attól, hogy ezekkel a klasszikus, a filozófiai istentan által fáradtsággal és tiszteletet ébresztő erudícióval kimódolt érvekkel egy *ténylegesen* szenvedő emberhez forduljon! A rossz *realitásával* szembesítve a *teodicea* érvei bizony – egyfelől – mindig könnyűnek találtatnak, szappanbuborékhoz hasonlóan súlytalannak bizonyulnak: a szenvedés ennyiben letagadhatatlan *botrány* marad; a rosszal belsőleg szembesülő szentek tapasztalata pedig, akik képesek voltak a szeretetben növekedni, zuhanás helyett emelkedni, megtisztulni a szenvedés kohójában – másfelől –, lényegét tekintve megoszthatatlan marad: a kikényszeríthetetlen *kegyelem* csodája, mely megközelíthetetlen fényben leledzik.

Sovány vigasz talán, hogy nem csak az istenhívő embernek van problémája a rosszal. Lényegében megoldhatatlan kérdés ez minden filozófia, és voltaképpen bármiféle megfogalmazható világnézet számára. Azok a megoldás-kísérletek, amely leszámolni igyekeznek a Jóisten képzetével, éppúgy szükségképpen további problémákat eredményeznek. Hogyha például a világban tapasztalható rosszat egyszerűen úgy tekintjük, mint ami természetes kimenetele az Istent nélkülöző univerzum zavaros és merő véletlen által irányított fejlődésének, akkor ezzel a megoldással még korántsem mentesültünk a ránk nehezedő kérdés nyomasztó súlya alól: hogyan viszonyuljunk a rossz tényéhez, és mit válaszoljunk az egész folyamat értelmetlenségének kérdésére?

Végső soron – úgy tűnik – be kell ismernünk: egyáltalán nincs problémamentes *intellektuális* megoldás a rosszra – sőt, maga az is kérdésesnek tűnik, hogy szabad-e ezt a kérdést egyáltalán olyan problémának tekinteni, amelyre *elvileg* lehetséges meggyőző intellektuális megoldás. Minden olyan próbálkozás, amely megpróbálja megoldani a gordiuszi csomót vajon nem jelenti-e egyúttal azt is, hogy leegyszerűsítjük, trivializáljuk a kérdést? Hiszen minden ilyen irányú értelmi tapogatózás már eleve túl van a konkrét és gyakorlati kérdésfeltevésen; márpedig *e* kérdés mindennél inkább *praktikus* választ igényelne. A világban tapasztalt szenvedéssel és rosszal szemben – talán, egyfelől, nem helytelen itt Marxot parafrázálni – nem a tény *értelmezése* az elsődleges feladatunk, hanem a *megváltoztatása*. Csakhogy – másfelől – minden praktikus probléma megoldása is gondolatokat és intelligenciát igényel. Ráadásul a rosszról való gondolkodást abbahagyni sem volna megoldás. Hol tehát a kivezető út ebből a csapdából?

6. A tevékeny hit hatalma: személyesség és „a legjobb gyakorlat”

A szenvedés titkára nem lehet maradéktalanul kielégítő választ, magyarázatot adni – hétköznapi életünk szenvedéseire éppoly kevésbé, mint Jézus Krisztus szenvedéseire. Pontosabban: ha létezik válasz, azt nem kényszerítheti ki semmilyen filozófiai eszmélődés (legyen bármilyen élesesű is), de még a teológiai magyarázat sem; legfeljebb útját készítheti elő. *Maga* a válasz azonban *csak személyes* lehet. Ingyenes ajándék. Nem marad más hátra, mint bizalommal belevetni magunkat e titok örvényébe, mely botrány és kegyelem egyszerre, és amely végső soron Isten misztériumához utal bennünket.

1. Úgy tapasztalom, a papság nem biztosíték az eredeti kérdések ellen. Hívó emberként és lelkipásztorként én is kétségbeesetten kérdezem olykor: mire való a szenvedés? Nem lett volna-e jobb egy fájdalom nélküli világ, amelyben nincsenek tolószékek és kórházi ágyak, ahol nincs sírás, gyász és háború? Mostanában, sok személyes szenvedés után, saját válaszaimat fogalmazgatom. Arra hajlok, hogy azt mondjam: Nem! Kudarcok, könnyek, halál

nélkül a világ alighanem még rettenetesebb lenne. Még könnyebben válnánk embertelen lényé. Ha így is ennyi gonoszságra vagyunk képesek, mit tennénk akkor, ha senki sem állna korlátozón képzelte mindenhatóságunk útjába! Úgy alighanem még inkább megrészesítene sikerünk, élvezetünk, hatalmunk méterje. Ha nem tapasztalnánk elháríthatatlan akadályokat, szívet tépő fájdalmat, kudarcot és szenvedést, ha nem pusztítana szemünk láttára betegség és halál, ha nem terjednének a vírusok és a rák áttételei, talán sohasem rendülnénk meg. Elfelejtene sírni. Így azonban, a mélyből felszakadó zokogás révén, szívünk olykor megmerül a *részvét* tisztító fürdőjében. E nélkül pedig talán tényleg rosszabb lenne a világ... Egyetérték az olasz misztikus és lelki író Carlo Carettóval:

„Istennek végtelenül sok módja lett volna arra, hogy egy másféle világot teremtsen. Ő az Isten, a lehetetlenség Istene. Alkothatott volna egy szenvedésmentes világot, teremthetett volna egy fájdalomnak nem alávetett világot, elmeríthette volna gyermekeit az *eros* örömeibe mint örökös nászutazásba. De nem tette. Hagyott ugyan valami kicsit az *eros*ból, de azt kérte, gyermeke szokják hozzá az áldozat *agapé*jához. Káprázatos hajnalokat ajándékozott neki, de összekeverte a tragikus éjszakákkal. Adott neki egészséget és erőt, ugyanakkor lyukakat hagyott tüdejében vagy túlburjánzó sejteket, hogy egy nem várt pillanatban megfojtsák. A rossznak micsoda félelmetes áttétele!”⁸

Úgy látom, Isten nem szorul rá a filozófusok és teológusok kimódolt mentegetésére, miszerint nem ő akarja a rosszat, hogy az csupán az ember bűnének és a tönkretett természetnek következménye. Nem tudok hinni ebben! Egyben azonban biztos vagyok: Isten mindent megtehet. Megakadályozhatta volna a haiti földrengést, a lisszabonit is; leállíthatná a fegyverkezési verseny örületét; és megállíthatná a barátom agydaganatának növekedését. De nem teszi! Akárhányszor, ha kifinomult érvelést hallok, amivel mentesíteni akarják Jézus Krisztus Istenét a felelősség alól, amivel saját Fiát sem kímélte, hanem szadista gyilkosok kezére adta – a *mi* gyilkos emberi kezeinkbe! –, legszívesebben számra tapasztott mutatóujjal csendre inteném a beszélőt, mondván: „Ne káromold az Istent – mert ez Ő!” A Sátánnak tőle kellett engedélyt kérnie, hogy koldusbotra juttathassa Jóbot. Ő járult hozzá, hogy elvehesse gyermekeit, lemészárolja szolgálait, hogy fekélyektől borított testtel feküdjön a szemétdombon. A gonosz nem alternatív hatalom a jó ellenében. Nincs két ellentétes erő. Csak egy van: Isten!⁹

2. Maga a teológia is *csaknem* lehetetlenre vállalkozik, amikor tekintetét fölfelé fordítva egyszerre kísérel meg igazságot szolgáltatni Isten jóságának, és mindenhatóságának, és eközben igyekszik *nem* szem elől tévesztetni e bűnös és szenvedéssel teli világot. A keresztény teológiában ez a két mérhetetlen misztérium a legteljesebben Jézus Krisztus sorsában és személyében jutott belső, végérvényes egységre.

A Jézus Krisztusról szóló újszövetségi narratíva az üdvtörténet teológiai nézőpontjából szemléli az eseményeket, és így a rosszra való reflexiót beemeli a keresztény eszmélődés – és a személyes spiritualitás – középpontjában. Fontos itt az a belátás, hogy a rosszal való számvetés perspektívája a Krisztus-esemény *történeti* ténye, ami ismét csak annyit tesz, hogy az értelmezésnek nem szabad pusztán valamely elvont érv, teoretikus magyarázat vagy elméleti megoldás keretei között maradnia. Az újszövetségen belül is kimutathatóan végighúzódik az a feszültség, amely egyrészt a történelem végének részleteiről szóló spekulációk iránti hajlam és érdeklődés, másrészt azon még alapvetőbb törekvés között áll fönn, hogy a részleteket és a „cselekményt” illetően bárhogyan is alakuljon a történelem, legalapvetőbb bizalmunkat és végső reményünket egyes-egyedül Jézus Krisztusba vetjük. Ő az egész dráma legmeghatározóbb szereplője. Az ő egyetlen személyében egyesül a végtelen Isten misztériuma; az ő megváltó műve nyújt modellt és sikeres megküzdési stratégiát a

⁸ Carol Caretto: *Miért, Uram, miért?* Szent Gellért, Budapest, 1992, 111–112.

⁹ Vö. Uo. 112–113.

rosszal, a bűnnel és a halállal való szembenézéshez, a szeretetben való növekedéshez – minden szenvedés ellenére.

Ennek a Jézus Krisztusba vetett bizalomnak és keresztény reménynek praktikus következménye annak hangsúlyozása, hogy *most* kell szeretetben élnünk Ővele és másokkal is. Nem az a fontos, hogy megpróbáljuk „megoldani” a rossz misztériumát, hanem az, hogy ellenálljunk neki, és olyan közösségeket építsünk, amelyekben az imádás, a megbocsátás, a hit, remény és szeretet „legjobb gyakorlata” érvényesül, mint Isten országának látható és bizalmat ébresztő jele, melyben az élet alapvető igazsága Isten, nem pedig a gonoszság erői.¹⁰

A költő Pilinszky János szerint, aki végigélte az elmúlt század nagy kataklizmáit, „[m]indaz, ami (...) [XX. századi szenvedés- és üdvtörténelmünk egyik kitüntetett kristályosodási pontján, az auschwitzi haláltáborban] történt botrány, amennyiben *megtörténhetett*, és kivétel nélkül szent, amennyiben *megtörtént*”.¹¹ Valóságunkban természetes és természetfeletti különös elegyet alkot: botrány és kegyelem. A két fogalom elválaszthatatlanul egymáshoz tartozik, mint ugyanazon papírlap két oldala. Ám ha a nap felé fordítjuk, mindenén áttűnik a fény.

Bár minden bölcsélet – és talán minden vallás is – visszatükröz valamit azokból a mérhetetlen titkokból, melyeket Jézus Krisztus élete, szenvedése és halála, legvégül pedig áldott feltámadása tárt föl történelmünkben; a kinyilatkoztatás meghaladhatatlan teljességét mégis mi, keresztények kaptunk örökölni. A rossz – *azóta* tudjuk – nemcsak botrány, kegyelem is, melyre húsvéti hajnala virrad. A fény *azóta* világít. Olyan fény, mely „soha nem lát alkonyt”, maga a Fény, Jézus Krisztus „aki az emberi nemre szelíden árasztja a megváltás fényét, él és uralkodik mindörökkön örökké”.¹²

¹⁰ Vö. David F. Ford: *Theology. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, New York, 1999, 80–82.

¹¹ Pilinszky János: *Ars poetica helyett*. In: *Összegyűjtött versek*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1987, 81.

¹² Vö. az *Exultet* kezdetű húsvéti örömeének az ünnep vigíliáján.